

## CULTURA E IDEIAS DO LIBERALISMO

ZÍLIA OSÓRIO DE CASTRO \*

Falar em liberalismo enquanto regime político que consubstancia a ideia de liberdade implica lembrar a exaltação da razão enquanto valor em si, e perspectivar o ser humano entendido na individualidade da sua natureza, e a emergência do temporal como condição da sua existência. Mas implica igualmente considerá-lo do ponto de vista da subjectividade romântica dos sentimentos, com filiação numa comunidade histórica ou contratualmente formada e denominada nação, e a adopção da temporalidade, do tempo que se vive, como característica essencial da natureza humana. Ou seja, se bem que o liberalismo postule a liberdade, nem esta tem um sentido unívoco, nem ser liberal pressupõe um único modo de ser e de estar, nem as sociedades e os estados que a invocam lhe aplicam o mesmo significado. Sendo assim, falar em liberalismos talvez seja a atitude conceptualmente mais correcta, desde que seja a ideia de liberdade o ponto fulcral de toda a reflexão, por nela radicarem as suas raízes conceptuais e o seu significado cultural.

Tendo em conta que a concepção de liberdade implica a noção de uno, singular ou colectivo, identifica-o como tal, fazendo do relacionamento com os outros um acto pessoal, isto é, um acto de razão e vontade desse mesmo uno. Sendo assim, a liberdade em si mesma tende a subalternizar a relação interpessoal face à identidade do uno onde encontra a sua plena expressão. E a igualdade apenas consagra implicações de ordem externa ao sujeito, impostas coactivamente, como seja a liberdade perante a lei e as propostas liberais de sufrágio universal.

Na sequência do pensamento racionalista iluminista, os caminhos da igualdade correram paralelamente aos da justiça e desaguaram nas políticas eleitorais. Só viria a ser prestada atenção à vertente social que lhe estava implícita quando uma outra “filosofia” e as suas implicações políticas

---

\* Professora da F.C.S.H.-U.N.L.

abalaram a ordem liberal em nome de princípios democráticos, ou seja, quando ao uno se sobrepôs o múltiplo. Daqui que o liberalismo postulando teórica e ideologicamente a ideia de liberdade, desse origem à concepção minimalista de estado, cujo objectivo consistia, tão-só, na sua garantia que era afinal a garantia dos direitos do cidadão livre e da soberania da nação, considerando ilegítimo qualquer outro tipo de intervenção. A igualdade, por seu lado, encontrou expressividade política na democracia, forma de governo que a consagrava, considerando-a a sua própria razão de ser, e empenhando-se na sua efectivação, que representava o reconhecimento do múltiplo, ou seja, do carácter social do ser humano.

Tendo em conta a pureza dos princípios, a irredutibilidade entre o uno e o múltiplo, a liberdade e a igualdade, o liberalismo e a democracia, apresenta-se por demais evidente. Nunca um liberal apostou na igualdade, nem um democrata na liberdade, como valores dominantes. O mesmo não aconteceu com a prática da sua concretização histórica – do tempo que flui – sempre passível de conjugações, a menos que se acredite na possibilidade de concretizar o absoluto teórico que lhe subjaz. Apenas a consciência da transfinitude das ideias e dos homens enquanto seres pensantes contorna o pragmatismo imediato ditado pelas circunstâncias, levando à adequação que estas impõem à sua efectivação. Na temática em análise, será assim possível liberalismo e democracia liberal, monarquia liberal e república liberal, sem que sejam postos em causa os referentes iluministas que lhes subjazem, e que politicamente enunciados na *Declaração dos direitos do homem e do cidadão de 1789* e na *Constituição francesa de 1791*, marcaram com o sinal da unidade plural a ruptura com o Antigo Regime e a génese do estado contemporâneo. Mas será também o conhecimento da diferente fundamentação da ideia de liberdade que permite falar em liberaisismos como acima se referiu.

O processo liberal, enquanto processo conducente à implantação dos liberaisismos, caracteriza-se pela sua complexidade, aliás comum a todo o evoluir político, quer esta evolução decorra de movimentos revolucionários, quer se traduza em práticas reformistas. Num caso e noutro. nos finais do século XVIII o ideal de liberdade invocado apresentava uma dupla vertente: liberdade no sentido de libertação, e liberdade como expressão de ser livre. Pretendia-se a libertação da sociedade do poder “excessivo” do monarca. E pretendia-se igualmente a libertação do indivíduo enredado nas malhas da hierarquia social e anulado na sua intervenção política. Para a sociedade, ser livre significava ser titular da soberania. Para o indivíduo, significava ser cidadão, isto é, ser elemento essencial na fundamentação da realidade sociopolítica, como ser dotado de razão e de vontade, e sendo

assim, com direito de intervir no governo da república. Nesta perspectiva, o uno e o múltiplo seriam aspectos complementares de um processo comum no qual ambos estavam, a seu modo, empenhados. Um ponto, porém, os separava. Enquanto era indiscutível a presença histórica da sociedade, definir o indivíduo em si e por si resultava de um processo especulativo que, pela sua abstracção, dependia do exercício da razão. Daqui que tivesse sido possível compaginar a argumentação histórica com a “filosófica” para fundamentar uma das vertentes do liberalismo, ao passo que só esta última seria adaptada à outra.

Carlyle é um consagrado defensor da tese historicista. Analisar a vitória liberal, esquecendo o contributo de quantos haviam teorizado sobre os direitos da sociedade no século antecedente, equivalia a empobrecê-la culturalmente. No seu entender, o confronto entre os direitos da sociedade e o poder régio, havia-se seguido à obra de Bodin e à ilegítima apropriação das características definidoras da soberania como um poder uno, absoluto e inalienável. E desencadeara subsequentemente a fundamentação desses mesmo direitos em obras contemporâneas. Estes haviam sido ali invocados para defender a legitimidade do poder soberano dos reis, quer mediante a apresentação da missão e do atributos dos príncipes em função dos povos (*Telémaco*, de Fénelon), quer através da enumeração das consequências da leitura em termos de consentimento do povo, das premissas do princípio da transmissão mediata da soberania (*Ideia de um príncipe político cristiano*, de Saavedra Fajardo). O primeiro, sem negar o poder absoluto do soberano fez depender a legitimidade da sua soberania, do respeito pelos direitos da sociedade: “O rei possui um poder absoluto para fazer o bem, mas tem as mãos atadas para fazer o mal” – afirmou explicitamente. O poder político era um poder moral, tendo como referente o respeito por direitos existentes. O segundo contestou o exercício absoluto do poder, por ser inconsequente com a origem da soberania. Isto é, contestou-o em nome de princípios políticos. O povo, tendo participado na efectivação do poder soberano, tinha direito a partilhar o seu exercício. A representatividade não só era legítima, como era expressão de “liberdades”, isto é, de direitos reconhecidos e afirmados. Esta noção histórica de liberdade da sociedade enunciada deste modo adquiriu outro sentido com o liberalismo, na sua feição moderada. Dependente da ideia de sociedade como um todo orgânico e definida em termos de direitos, passaria a ser entendida em função do exercício do poder pertencente a cada um dos seus membros enquanto parte individualizada da sociedade atomista.

Sem que se ponha em causa a legitimidade da argumentação histórica para a compreensão das raízes da liberdade da sociedade, não deixa de ser

evidente que não se adequa à noção de sociedade trazida pelo liberalismo na sua feição revolucionária. Este tirou as consequências políticas contidas nos enunciados dos teóricos do Direito Natural Moderno, ao enunciarem a concepção de homem baseada nos predicados essenciais da sua natureza, ao declararem a origem contratualista da sociedade e ao invocarem um acto de razão e de vontade como origem do poder soberano. Isto significava que o homem como ser livre passava a ser o elemento fundamentador de todo o ideário político. Ser livre passava a ser expressão de ser homem, e a política a ser identificada com a liberdade.

Consustanciava-se, deste modo, a ruptura com o pensamento até então comumente expresso. Face ao ser humano entendido como um ser criado, cuja relação com o Criador lhe era essencial, surgia (sem necessariamente o negar) o ser humano pensado segundo os predicados da sua natureza. Face à sua concepção como ser social, estava o homem individual. Face à sociedade orgânica, projectava-se a sociedade atomista. Face à origem divina do poder, declarava-se ser humana a “criação” desse mesmo poder. Esta mutação de evidentes raízes antropológicas, invocada como legitimadora das alterações políticas e sociais pretendidas, reflectia a estes níveis, o que já fora exposto sob o ponto de vista cultural com o Renascimento e religioso com a Reforma, e marcava o momento em que a política desligada da teologia, procurava os parâmetros da cientificidade, que eram, afinal, os da racionalidade.

O liberalismo, ao institucionalizar politicamente a liberdade enunciada pelos jusnaturalistas, inseriu-se num espaço cultural em que a razão do homem se sobrepunha à razão de Deus, enquanto base legítima das acções humanas. Consequentemente, os acontecimentos que marcaram o despontar do estado contemporâneo correspondiam a uma mutação cultural precedente que lhes conferia a expressividade política que os seus teorizadores não haviam assumido. De facto, depois de salientarem o valor do indivíduo e, a partir dele, terem elaborado a concepção de sociedade e de poder, não foram mais além no sentido de proporem a alternativa política consequente com estes enunciados verdadeiramente revolucionários.

Os da primeira geração, na sequência do magistério de Samuel Pufendorf e de Christian Wolff, nunca ultrapassaram a fronteira entre liberdade natural e liberdade política, tal como estes nunca o haviam feito no âmbito da especificidade do seu pensamento. O primeiro, talvez o mais individualista dos jusnaturalistas nos seus enunciados, fez consistir a liberdade natural dos seres humanos na capacidade inata de conservação. O homem naturalmente livre apenas agira como politicamente livre quando interviera pelo voto na constituição do estado, formalizada na sujeição ao soberano,

segundo os termos do pacto ou contrato feito conjuntamente com os seus semelhantes. Depois, não mais lhe seria reconhecida capacidade de intervenção, isto é, de exercício da liberdade. O segundo, de acordo com o pensador extremamente racionalista do seu pensamento, identificou liberdade e racionalidade, e considerou-a essencial à existência tanto do indivíduo singular, como do colectivo. Presidia às acções dos homens e dos grupos constituídos enformando-as nos seus objectivos específicos que, por isso, seriam expoentes de liberdade, se dotadas da consequente racionalidade. Apesar desta aproximação, Wolff nunca falou de liberdade política, nem do cidadão, nem da sociedade. No entanto, pelo princípio da racionalidade dos grupos tal como a expôs, apontou talvez para esta última, visto que a sua existência dependia da sua essência, ou seja, da sua razão de ser. A sociedade, dotada de liberdade, tinha o direito de a defender face ao poder soberano, e este o dever de a respeitar, sob pena da sua anulação. Seria, apesar de tudo, uma liberdade que se traduzia em direitos, mas, mesmo assim, negativos, visto que se falava em defendê-los e não em exercê-los. E neste sentido apontava os meios indispensáveis para garantir os justos limites do poder soberano, relativamente a esses direitos, a essa “liberdade”. Um destes eram as leis fundamentais. O outro o direito de resistência.

A segunda geração de uma e outra corrente de pensamento, vulgarmente denominada esquerda jusnaturalista, tirou outras consequências da doutrina enunciada pelos mestres. Da escola pufendorfiana ressalta o nome de Jean-Jacques Burlamaqui por ter identificado liberdade natural e liberdade civil. Sendo as leis civis expressão das leis naturais, o cidadão acatando-as estava a agir segundo os preceitos do direito natural, portanto, estava a agir como ser livre. Entre os discípulos de Christian Wolff salienta-se Emer. de Vattel, autor de *Le droit des gens* e pioneiro do direito internacional moderno. No seu modo de pensar, os direitos entre as nações só eram possíveis se fossem idênticos aos direitos entre os seres humanos singulares, o que implicava considerá-las indivíduos colectivos. Apresentou-as, por isso, com as características essenciais daqueles – razão e vontade. A nação seria uma pessoa moral, essencialmente livre, cuja liberdade se manifestava na constituição e no carácter representativo atribuído ao soberano.

Depois do exposto, toma-se claro serem paralelos os caminhos do uno, singular ou colectivo, na Escola de Direito Natural setecentista. E torna-se igualmente claro que o uno colectivo de fundamentação racionalista confluiu com o uno colectivo de raízes históricas em termos de potencial sujeito de liberdade face ao poder. Por seu lado, o uno singular não ultrapassou dentro da escola os limites da liberdade civil. Embora

Burlamaqui tivesse apontado as vantagens dos governos mistos, era ainda a liberdade da sociedade através da garantia dos seus direitos pela restrição ou anulação das arbitrariedades do poder do soberano que estava em causa.

Fica aqui patente o carácter reformista do pensamento jusnaturalista sob o ponto de vista político, embora contendo germes de ruptura revolucionária. Pretendia-se cercear os abusos de poder recorrendo à racionalidade que devia presidir ao seu exercício e à constituição da sociedade dotada em si mesma de finalidade própria e da qual dependia a sua razão de ser. E se os princípios enunciados justificavam os pactos de associação e de sujeição como actos de liberdade do uno individual e do uno colectivo, deles decorria o princípio de igualdade de todos os membros da sociedade face ao poder soberano, o único a ter intervenção política. Destruídos deste modo os eventuais contra-poderes, reforçava-se ao mesmo tempo o poder absoluto mediante uma anulação que servia o grupo social em ascensão, sem criar espaço nem para a liberdade individual, nem para a colectiva. Tornava-se evidente a lacuna da Escola quanto à proposta efectiva de alternativa política e, ao mesmo tempo, a sua fragilidade quanto a uma política reformadora, decorrente por menos em parte da desadaptação entre a sociedade política a construir e a sociedade civil existente. Aquela a ser formada por membros igualmente nulos face ao poder. Esta acolhendo a diferença resultante da hierarquia social e salvaguardada pelos respectivos privilégios. Não havendo espaço para a liberdade nem num nem noutro nível, o seu entendimento como valor político real, não passava de uma quimera, embora culturalmente com potencialidades que se iriam actualizar, não já pela via reformista, mas pelo caminho revolucionário.

Apesar das lacunas e das limitações da doutrina jusnaturalista quanto à efectivação política dos princípios enunciados, ela não deixa, de facto, de ocupar um lugar saliente sob o ponto de vista cultural, não só porque apontava caminhos que outros iriam percorrer, mas porque representava o momento em que o pensamento jurídico-político se afastava da teologia sem pôr em causa a mundividência teológica. Como se sabe, durante séculos a mundividência teológica trazida pelo cristianismo completava-se com a totalidade teológica. Tudo o que existia se referia a Deus e só Deus dava sentido ao mundo e à vida. Com o cientismo seiscentista desfez-se a totalidade, embora tenha permanecido a mundividência. É neste processo que se inserem as doutrinas da Escola de Direito Natural Moderno. Segundo elas, pensar que o direito e a política tinham valor em si e se explicavam pelos seus elementos fundamentais não punha necessariamente em causa a existência de Deus nem o seu papel de criador de tudo quanto existe. Apenas significava que todos os seres podiam ser encarados

nas suas características essenciais, independentemente da sua condição de criaturas. Haveria, pois, dois modos de abordar a realidade: uma inserindo-a no acto de criação; e outra prescindindo dela.

No nosso entender, esta autonomia do real dentro da permanência da mundividência teológica define a secularização. Entendida como um processo cultural, a complexidade decorrente das suas inúmeras incidências, é talvez uma das características mais salientes. Encarada como um processo histórico será interminável nas suas vicissitudes, já que os avanços e recuos da valorização ou desvalorização de cada uma das perspectivas lhe confere um estatuto de constante e potencial alteridade. Definida em função da noção de tempo que lhe é inerente, não prima pela linearidade. Sem rejeitar a imagem do não-tempo, conceptualizada na noção de eternidade, adopta como sua a imagem imóvel do tempo, ou seja, o tempo da existência. Aplicando esta noção ao momento cultural identificado com a génese da Escola Moderna de Direito Natural, observa-se que estão em presença duas imagens de tempo. A imagem do não-tempo própria da perspectiva teológica; e a imagem parada de tempo própria do carácter abstracto do racionalismo jusnaturalista. Ao definir o homem segundo as características essenciais da natureza humana, apresenta-o como um ser temporal, isto é, situado no tempo que não flui, porque a essência é imutável. Poder-se-ia dizer que “o aqui e agora” existe, embora carecendo de mutabilidade. Por seu lado, a permanência da mundividência teológica confere ao ser humano uma vocação escatológica, projectando-o no não-tempo. Isto significa, que no âmbito da secularização, o sentido teleológico do ser humano, lhe advinha não da implantação no temporal, mas da projecção na eternidade.

A novidade do pensamento jusnaturalista reside não só no facto de ter centrado o discurso juridico-político no homem e não em Deus, mas também de ter ignorado a dimensão histórica e escatológica do ser humano para o considerar sob o ponto de vista ontológico. Ontologicamente, qualquer ser existe porque pode ser definido nas suas características essenciais, ou seja, a existência depende da definição da essência. Consequentemente, é esta que o identifica como tal. Ora, a perspectiva ontológica, mesmo quando situada no tempo, não integra nem reflecte qualquer imagem de tempo. O ser, considerado como tal, existe no tempo sem temporalidade. Existe sempre no presente. Por isso, é imutável e inobservável. E não tem história porque não tem passado nem futuro. Neste sentido, vida significa existir e não viver e define-se como decorrendo logicamente da existência, e não historicamente da actividade própria de cada ser.

Tanto o absolutismo esclarecido como as revoluções liberais foram buscar os elementos fundadores a estes pressupostos, que depois o



liberalismo viria a assumir. Em si mesmo continham a génese do estado laico, que a presença de valores religiosos ou teológicos incontestados impediu que se concretizasse politicamente e se tornasse culturalmente dominante. A secularização do estado nas suas diversas formas correspondeu a situações de mutação mais ou menos violenta segundo as resistências encontradas, mas que foram sendo circunstancialmente vencidas. Pode, pois, dizer-se que o liberalismo na sua origem e concretização ao longo do século XIX, foi representativo da secularização política, com acentuações circunstanciais de tradição e de evolução que individualizaram as diversas formalizações sem pôr em causa o paradigma comum. Sendo assim, os vários liberalismos reconheciam-se numa única filiação.

Seja como for, os princípios enunciados pelos teóricos da Escola alemã setecentista de Direito Natural, mesmo os da ala esquerda, não formularam propostas de estado ou de governo liberal, mantendo-se fieis ao poder absoluto do soberano, se bem que mitigado, como acima se referiu. Essa tarefa coube, no continente europeu, a dois nomes: Charles Marie Secondat, Barão de Montesquieu e Jean Jacques Rousseau. Um moderado e um radical. Um pela conjugação das vertentes racional e histórica. O outro pela adopção de um extremo racionalismo.

Se bem que o epíteto de moderado seja habitualmente atribuído a Montesquieu, o certo é que enunciou de forma definitiva a ideia chave do liberalismo, ou seja, a ideia de liberdade política como um direito individual, base e fundamento do poder institucionalizado e exercido. E enunciou-a juntando numa perspectiva comum o ponto de chegada das reflexões racionalistas e historicistas, isto é, estabeleceu a conexão entre a essência e a vivência do ser humano, entre o homem abstracto situado no tempo e o homem concreto situado na história. Apesar de definir o primeiro como um ser isolado e o segundo como um ser social, a íntima conexão entre estas duas realidades fazia dele um sujeito único de uma única liberdade. A individualidade do ser considerado na essência da sua natureza, conjugada com a sociabilidade do homem histórico, fazia do cidadão um ser individual com relações sociais, entre as quais se contavam as relações políticas. Era aqui que situava a liberdade concreta e real.

Definia-se em função de leis e era garantida pelo equilíbrio de poderes e por legislação adequada. A liberdade política assumia, assim, um carácter negativo, porque resultava da acção do estado. Era ele que estabelecia a medida da liberdade do cidadão e que o salvaguardava constitucional e juridicamente, assim como também lhe pertencia garantir a segurança individual de todos os membros da sociedade por ser ela condição da liberdade de cada um – “é necessário que cada o cidadão não tema qualquer



outro”. Apesar da inovação das ideias expressas e em certos aspectos da sua actualidade, Montesquieu parecia não prescindir de uma certa supremacia do estado sobre o indivíduo, talvez por não explicitar a distinção entre liberdade e exercício da liberdade. Atribuir ao estado, como função primordial, garantir a liberdade política dos cidadãos, significaria reconhecê-la apenas como um direito individual garantido e não como um direito individual exercido, a menos que se entendesse estar apenas em causa o exercício desse direito. Seja como for, embora negativa, a liberdade política individual condicionava o poder na sua acção governativa. A opressão tornava-se assim ilegítima e só pelo equilíbrio de poderes podia ser evitada – “é necessário que o poder trave o poder”, afirmou.

Sendo o equilíbrio de poderes condição essencial para que cada cidadão estivesse tão só submetido às leis, a liberdade dependia da existência de leis justas, justamente aplicadas. Era uma questão jurídica e política, resultante da igualdade perante a lei e da garantia de que a lei seria soberana e nada poderia contrariar o exercício dessa soberania. A liberdade política resultava assim de um equilíbrio de forças que impedisse a dominação de uma única tendência. Deste modo, dependia do equilíbrio das diferenças tanto na elaboração como na aplicação das leis, tomando possível a conjugação da diferença social e da liberdade individual, mediante o carácter coordenado dos três poderes. Por outro lado, o equilíbrio de poderes dava expressividade política às diferenças e propiciava a liberdade da sociedade, mediante o livre exercício do poder soberano. A liberdade política definida como direito individual reflectia-se na sociedade e no estado, dando origem a uma acção comum. Os cidadãos só seriam livres numa sociedade livre e num estado livre. Montesquieu consagrava mediante a efectivação política da ideia de liberdade a vertente racional individualista e a vertente social historicista, ou seja, a liberdade política do uno singular e do uno colectivo, que se tomou uma constante do liberalismo nas suas diversas acentuações.

O ponto de chegada do pensamento de Rousseau no *Contrato Social* apresenta uma certa identidade com o seu antecessor, embora os pressupostos em que se baseia sejam outros. Ignora totalmente a feição historicista de Montesquieu, procurando tirar todas as ilações das premissas da teorização jusnaturalista. Atinge assim um ponto não antes alcançado no sentido da fundamentação do liberalismo, embora ele encerre igualmente os princípios da sua derrota. De facto a dimensão social do ser humano que Montesquieu fora buscar à história, vai ser enunciada por Rousseau recorrendo à ideia de igualdade, princípio básico da democracia. Compaginar a igualdade com a liberdade não levanta problemas teóricos, compaginá-la

com a diferença implica a potencial anulação ou minimização de uma delas. Segundo Rousseau, ao homem naturalmente livre não podia deixar de corresponder o homem politicamente livre. Se o primeiro se caracterizava pela faculdade de agir segundo a sua vontade, inserido na sociedade política teria de manter esses mesmos atributos essenciais. Por isso, era necessário estabelecer uma certa relação entre poder e liberdade. O poder mais do que garantia desta última, seria sua expressão. Alterava-se assim a ideia de cidadão. O ser individualmente passivo definido por Montesquieu como membro de uma hierarquia social com representatividade política, dava lugar ao cidadão activo.

Eram-lhe reconhecidos direitos e, sobretudo, a capacidade de participar no exercício da soberania. Como tal ocupava na comunidade política o lugar que lhe era reconhecido na sociedade natural em termos de razão, de vontade e de acção. As relações de poder nascidas da génese contratualista do estado, não abalavam o individualismo da sua condição natural. Ao homem naturalmente livre e por isso igual aos outros homens, sucedia o cidadão politicamente livre e igual aos outros cidadãos nas suas relações, não já com o titular do poder, mas com o poder em si mesmo e no seu exercício. A liberdade política tornava-se, assim, inseparável da igualdade política, como valores em si, decorrentes da identificação do titular da soberania com a sociedade, de que cada cidadão era em parte constituinte. E tomava-se igualmente inseparável da participação na autoridade soberana, exercida sobre essa mesma sociedade sobre a qual agia como poder constituinte.

Deste modo, o exercício do poder legislativo, sendo entregue a todos os cidadãos, era expoente de liberdade e igualdade. Também o eram as leis ao corporizarem o poder enquanto índice da vontade geral. Não existindo fratura entre a vontade individual e a vontade geral, o cidadão mantinha a mesma individualidade, liberdade e igualdade, quando obedecia às leis e quando legislava, isto é, quando era “súbdito” e quando era cidadão. E as leis, ultrapassando o significado de condições de liberdade política e de igualdade jurídica, passavam a ser consideradas como consequência do exercício da vontade livre, portanto racional, de homens iguais, os cidadãos.

Rousseau desfez o confronto potencial ou real entre poder e liberdade, porque a soberania resultava afinal da vocação de cada cidadão para ser livre. Por sua vez, a sociedade, liberta de um poder exterior, assumia pelos seus membros a titularidade de um poder que existia neles próprios e era exercido por eles. Os contornos do liberalismo enquanto regime assente na ideia de liberdade são aqui evidentes. Mas Rousseau desfez ainda o confronto entre liberdade e igualdade ou, pelo menos, a subalternização da igualdade face à liberdade. Pelo artifício da vontade geral ultrapassou as

limitações da escola jusnaturalista, identificou-as quanto ao seu valor natural intrínseco, transformou-as em valores reais e positivos e, politicamente, fez decorrer a liberdade da efectivação da igualdade. Destruída a primazia da liberdade, a via para a democracia estava aberta. Nesta perspectiva o liberalismo representativo deixava de ter legitimidade, e a democracia directa surgia como a proposta adequada aos pressupostos enunciados.

Bem antes de Rousseau e num contexto político-social e cultural bem diferente já John Locke havia enunciado a unidade entre liberdade e igualdade. A presença do real concreto foi uma constante no pensamento inglês, nomeadamente no pensamento político, reflectido-se quer na dimensão histórica das abordagens, quer precisamente no racionalismo empírico lockeano. Dizer que o liberalismo inglês se constituiu no decorrer dos tempos e que teve na *Magna Carta* de 1215 o seu articulado paradigmático talvez seja um lugar comum. Lembrá-lo afigura-se, porém, indispensável para compreender o que o separava das propostas liberais formuladas nos países que seguiram fundamentalmente o modelo francês, na sua feição jacobina. Locke integra-se no que se poderia chamar a cultura histórica, a cultura do tempo que flui, embora racionalizando-a. Daí o racionalismo empirista do *Ensaio sobre o entendimento humano*, e igualmente presente no *Segundo tratado sobre o governo*.

A forma de pensar divulgada por este último texto toma evidente o que o separava do extremo abstracionismo dos autores do jusnaturalismo da escola alemã. Se bem que também recorresse à abstracção do estado natural para a partir dela fundamentar a origem da sociedade política, ao contrário daqueles definia-o como um estado pré-político, embora não pré-social. A sociabilidade entre os homens existia naturalmente com as implicações decorrentes dos atributos essenciais da natureza humana. E estes eram, para Locke, a liberdade e a igualdade. Isto significa, que definia os seres humanos sob o ponto de vista da individualidade da sua personalidade e, simultaneamente, do seu relacionamento com os outros liberto de qualquer dependência. Ao mesmo tempo, tirou as consequentes ilações desta duplicidade ao definir a propriedade em função dessa mesma individualidade e das condições da sua subsistência. O homem era senhor de si próprio e dos bens indispensáveis adquiridos pelo trabalho. E manteve-se igualmente fiel a essa mesma duplicidade ao justificar a passagem do estado natural ao estado político pela necessidade da boa aplicação da justiça, já que não reconhecia a ninguém a legitimidade de ser juiz em causa própria.

Locke não manteve, porém, a lógica deste raciocínio, ou não a manteve inteiramente, quando passou para o plano da sociedade política. Nascida de um contrato entre homens livres e iguais competia-lhe obviamente manter

essa situação como condição de legitimidade, já que só a associação e não a sujeição estivera na sua génese. Ora, sendo o homem vocacionado para a acção, a justificação da sociedade política passava pela garantia que esta representava para o justo desempenho da sua actividade como tal. Deste modo, carecia de sentido a sujeição ao poder de um soberano que não fosse a própria sociedade na diversidade dos seus membros e dos órgãos de poder. A liberdade política era, assim, um bem comum, porque todos individual ou colectivamente participavam efectivamente de um mesmo poder, que era a expressão da sua liberdade.

A construção de Locke assegurava politicamente a liberdade natural, mas o mesmo não acontecia com a igualdade natural. Ao legitimar o entesouramento, legitimou concomitantemente as desigualdades, como resultantes do exercício da liberdade. Sendo o homem natural um ser livre vocacionado para a acção, esta só podia ser condicionada pela razão e pela vontade de cada um. Nesta medida, a igualdade carecia de sentido. Por isso, na perspectiva lockeana, a igualdade ao contrário da liberdade era potencial, mas não efectivamente um valor político. Isto queria dizer que o liberalismo do autor consagrava politicamente as desigualdades sociais, nascidas das desigualdades económicas, o que não deixava de se adaptar à dinâmica do seu país e do seu tempo.

Pode dizer-se que Locke racionalizou o tempo, assim como racionalizou a actividade humana visto que a acção era definidora do homem tal como o apresentou no estado natural e depois na sociedade política. Não o ignorou como os jusnaturalistas, nem procurou a conjugação entre razão e história, isto é, entre a imagem parada e a imagem fluída do tempo como Montesquieu. Mas o tempo, enquanto indissociável da realidade concreta, contribuiu com a sua quota parte para individualizar o seu pensamento e, daí, para a especificidade do seu “liberalismo”.

A presença da realidade concreta no pensamento político de Além-Mancha veio a ter outras incidências e, de certo modo, outras consequências. Exemplo de umas e de outras encontram-se nas *Reflexões sobre a Revolução Francesa* de Edmund Burke. Substitui o autor o recurso ao estado natural para fundamentar o estado político, pela afirmação de que o político fazia parte da realidade histórica e só se compreendia em conexão com os homens históricos. A memória do passado demonstrava que a vida comunitária existira desde sempre e, como tal, as relações entre os homens eram inseparáveis da sua inserção no tempo. Não tinha sentido, por isso, recorrer à abstracção da natureza humana, quando a racionalidade que caracterizava esta última só se entendia em referência à existência, entendida como a vida que se vive.

Era nesta interligação entre racionalidade e temporalidade que se situava a liberdade. Ela era impensável fora das relações sociais, único modo de situar o homem no tempo. E era igualmente impensável para a diversidade naturalmente emergente do devir histórico. Neste contexto, a liberdade implicava o respeito pelas várias racionalidades correspondentes a diferentes vivências. Encarada como um direito inalienável e absoluto como proclamava o racionalismo especulativo não passava de ilusão. Só as liberdades concretas e passageiras tinham sentido. E só a igualdade de direitos as poderia salvaguardar, visto ser evidente a impossibilidade histórica de uma sociedade igualitária. Por isso, os homens só seriam livres numa sociedade livre, isto é, numa sociedade capaz de gerir diferenças, garantindo as diversas racionalidades/liberdades, pelo reconhecimento da igualdade de direitos

Partindo destes pressupostos, a política não passava de uma continua adaptação do poder às circunstâncias da vida em sociedade, ou seja, às liberdades concretas e mutáveis dos seus membros. Daí que um estado sem meios de mudança fosse um estado sem meios de conservação. A mudança e a conservação pressupunham uma unidade sociopolítica cuja evolução no tempo decorria de ajustamentos sucessivos do passado ao presente num processo contínuo e permanente. Romper com o passado significaria destruir a unidade resultante da continuidade histórica, a única que correspondia à condição dos homens, por ser expressão e garantia das suas liberdades. Assegurá-la obrigava ao diálogo entre o poder e a comunidade, só possível se as desigualdades se conjugassem com a igualdade de direitos. Entendendo-se que aquelas nasciam da dinâmica da mudança correspondente à racionalidade histórica, e esta correspondia ao princípio da permanência, a oposição entre poder e liberdades dissolvia-se na representatividade e na constitucionalidade, isto é, na formulação da leis adaptadas ao evoluir histórico das racionalidades/liberdades, que era afinal o evoluir histórico das diferenças.

Edmund Burke professava um outro liberalismo. Específico pelas raízes históricas da sua fundamentação, apresentava de comum a noção de homem como ser livre e de sociedade política organizada em função da sua existência enquanto tal. Distinguia-se ao substituir o racionalismo abstracto da ideia de liberdade pelo racionalismo histórico da ideia de liberdades, derivada da perspectiva antropológica de raiz social e não individualista que presidira à ruptura revolucionária francesa de 89 e a partir daí se expandira. Reconhecido como expressando valores culturais de tradição inglesa, em que a conexão entre circunstância e política ditara uma prática reformista sob os auspícios do princípio da liberdade, uma vez enunciado

e sucessivamente adaptado, viria a obter adeptos entre as alas liberais conservadoras no seu propósito de conjugar as reformas estruturais com a tradição histórica.

Todo um conjunto de valores culturais diferentes subjaz às várias aproximações ou fundamentações do liberalismo, e assinala as diferentes mundividências em que cada um se insere e que, conseqüentemente, envolveu as diversas imagens de tempo. Como se disse, a mundividência teológica, trazia consigo a ideia do não tempo, da eternidade, ao passo que a mundividência racionalista iluminista, embora valorizando o temporal, transmitia uma imagem parada de tempo, do tempo que não correspondia à temporalidade, ou seja, do tempo da vida que se vive. Por sua vez, a emergência da temporalidade comportava não só a mundividência antropológica, mas também a convicção que era a vivência, enquanto vida vivida, que dava sentido ao ser humano. Daqui a valorização do tempo histórico, como tempo que fluía e que acompanhava o viver dos homens e, conseqüentemente, a sua realização enquanto tais. Daqui também o caráter laico que conferia ao pensamento e ao devir humanos. Nesta perspectiva, os valores religiosos ou constituíam um mundo à parte, ou despidos as sua sacralidade teológica seriam encarados como valores laicos, ou secularizavam a temporalidade conferindo-lhe dimensão escatológica. Estas alternativas ditaram posições diferentes dos católicos face ao liberalismo que foram da recusa (contra-revolução) à aceitação de um liberalismo católico (Lamennais), passando por um enfeudamento das próprias convicções (catolicismo integralista).

Também a laicidade da dimensão antropológica, embora valorizando a vida que se vive e integrando o tempo, como essência, e com ele o lugar das relações sociais, não teve sempre as mesmas implicações. Burke, por exemplo, exaltou a história, ou seja, o devir no tempo como inseparável da vivência humana. As circunstâncias implicavam formas de estar e de viver em continua mutação. Sendo assim, as estruturas que enquadravam a vida dos homens alteravam-se necessaria e continuamente devido às referidas mutações. Deste modo, a temporalidade ou tempo da vida que se vive estava condicionada pela História, o que tomava os seres humanos dependentes do devir do tempo e das circunstâncias que o acompanhavam.

Por seu lado, indo mais além no sentido de interligar o homem no tempo, o krausismo integrou a temporalidade na essência da natureza humana, ao substituir a noção de existir pela de viver. Segundo os krausistas viver implicava praticar o bem, entendido como a realização das faculdades próprias da natureza humana. Conseqüentemente, o homem era para eles um ser dotado de vocação própria e, portanto, com uma finalidade que

dava sentido à sua existência. Era em si mesmo um ser que vivia e era este viver que o definia como ser humano. Isto significava que a sua existência se definia como potência que se actualizava vivendo, resultando a essência do homem da conjugação do existir e do viver.

Sendo assim, a temporalidade, ou seja, o tempo vivido, tomava-se parte integrante da humanidade, entendida como expressão do humano. E, deste modo, o direito a viver decorrente deste postulado, ocupou o lugar do direito à vida enunciado pelos jusnaturalistas setecentistas, com diversas formulações, no âmbito do carácter atemporal da sua doutrina. Ora, o direito a viver, projectando o ser humano no tempo, situava-o na temporalidade da sua existência e, ao mesmo tempo, no espaço em que ela decorria. A noção de direito a viver tornou-se, pois, inseparável da imagem dinâmica do tempo e da concepção de espaço consentânea com esse viver. O espaço seria assim o suporte da temporalidade. Era no espaço concreto que o tempo se objectivava e que o homem se realizava vivendo a vida. Ou, por outras palavras, a vida humana considerada como viver, era impensável fora do tempo e fora do espaço. Como tal, tempo e espaço, mais do que condições acidentais de realização humana, tornavam-se essenciais. Daí, que todo o ser humano participasse ontologicamente de um e de outro, ou seja, o homem sob o ponto de vista da sua existência integrava o tempo e o espaço, enquanto atributos inerentes à própria vida.

Esta perspectiva individualista de uma vocação universal colocava no tempo e no espaço a génese da concepção do homem como ser social. O carácter social do ser humano enunciava-se, assim, em função de coordenadas antropológicas e não já ontológicas, como ensinavam os mestres escolásticos no seguimento de Aristóteles. E “coabitava” com o valor do indivíduo trazido pelo racionalismo: realizar o bem constituía a vocação do ser singular, mas só a relação com os outros a tornava possível. Todos os seres humanos, tinham um objectivo comum, mas cada um, de per si, participava dele no seu tempo e lugar, ao viver a própria vida. A noção krausista de humanidade comportava a individualidade, tal como o ser social era, simultaneamente, um ser moral, a igualdade se apresentava como condição de liberdade, a existência encerrava a vida, e o tempo encontrava na temporalidade uma imagem dinâmica.

Estas premissas tomariam irrefutável o carácter laico da doutrina, se não se inserissem no pananteísmo professado por Krause. Tudo está em Deus – dizia este, sacralizando ou mesmo divinizando a temporalidade e a humanidade. Os valores laicos participando do absoluto divino, tomavam-se também eles absolutos e divinos (diríamos), ou seja, a valorização da realidade concreta atingia o seu ponto máximo. Longe dos conteúdos da



secularização, resultantes da conjugação de valores laicos e teológicos, o pananteísmo propunha a integração de ambos sob os auspícios da divindade. O processo de autonomia e de independência da realidade humana relativamente à religião e à teologia, regressava às origens com a recorrência à divindade, embora não já para lhe dar sentido, porque enquanto tal já o tinha em si próprio, mas para o realizar mediante a união “natural” com Deus. É evidente que a mundividência pananteísta se afastava da mundividência teológica da Igreja Católica e até a contrariava em pontos fundamentais. Mas também é certo que, sob o ponto de vista cultural, não deixava de ser reflexo da emergente e crescente representatividade e aceitação que o aqui e o agora, assim como a temporalidade e a humanidade, e o sentido do viver adquiriram nas sociedades ocidentais do século vinte com especial incidência a partir dos anos cinquenta. A própria Igreja sentiu o impacto do viver no ser e estar e não raras vezes referiu ser a temporalidade caminho de eternidade (Vaticano II).

Nem todos os krausistas seguiram Krause no seu credo pananteísta, embora tivessem ouvido o seu magistério quanto à noção de ser humano marcado pela temporalidade no essencial da sua natureza. Assim aconteceu com H. Ahrens e G. Tiberghien os seus mais próximos discípulos. Ambos adaptaram os princípios do cânon krausista nas suas incidências sociopolíticas, a saber: o carácter vivencial do ser humano, do homem que se realiza no tempo segundo as leis do bem, da perfectibilidade e da harmonia; o universo dos direitos naturais – universais, inalienáveis, invariáveis – na sua conjugação de perspectivas sociais e individuais; a compatibilidade das relações sociais e de afirmação da personalidade individual; a integração vocacional e activa do homem na sociedade, e, por fim, o projecto democrático liberal. Apesar destes aspectos comuns, cada um privilegiou a seu modo os ensinamentos do mestre. E, assim, o primeiro, optou pela vertente racionalista, e o segundo, prestando uma maior atenção à ideia de Deus, procurou racionalizá-la harmoniosamente com a humanidade.

Ora, foi precisamente através de Ahrens que o krausismo chegou a Portugal, ao ser adoptado por Vicente Ferrer Neto Paiva na cadeira de Direito Natural, do Curso de Direito da Universidade de Coimbra. Estavam os anos quarenta do século XIX no seu início quando Vicente Ferrer, depois de varias tentativas, conseguiu ver aprovado o seu programa alternativo ao já há muito obsoleto magistério de Fernandes Fortuna, herdeiro e seguidor de Martini, e por ele da escola tedesca de Direito Natural. Não fez, porém, uma leitura inócua, e descomprometida do pensamento de Krause, apresentado por Ahrens. Tal como a escolha deste em detrimento de Tiberghien, que também conhecia, não o terá sido. Liberal convicto,

ignorou a primazia conferida pelo krausismo à igualdade, para fazer incidir a atenção sobre a liberdade, elegendo-a em ideia chave da sua doutrina. No entanto, esta liberdade resultante da conjugação da atemporalidade da natureza humana (Kant) com a temporalidade do homem (Krause) só ao ser exercida encontrava o seu pleno sentido, como convinha aos princípios do estado liberal. Deste modo, o liberalismo krausista apresentava-se, potencialmente, como uma alternativa quer ao liberalismo cartista, quer ao liberalismo vintista. Isto é, seria um outro liberalismo desligado do pendor teológico de um e do racionalismo abstracto de outro, afastado da ideia de Deus dos cristãos e da ideia de razão dos iluministas, que instituíra o ser humano, encarado na temporalidade da sua natureza e com a racionalidade que lhe era adequada, como o cerne da política.

Subalternizar Tiberghien significava rejeitar absolutamente a interferência de valores teológicos e valores religiosos no âmbito da política e torná-la laica como era próprio da sua razão de ser; ao mesmo tempo, ao optar pelo racionalismo ahrensiano adoptou a razão enquanto princípio da acção humana e a preeminência da liberdade como primeiro direito político, porque indispensável ao progresso que, por intermédio do seu uso efectivo e pela acção da razão, o homem devia alcançar em todos os aspectos da vida humana, por ser esta a sua vocação. Realizava-a, contudo, no relacionamento com os outros, não enquanto seres iguais, mas enquanto seres igualmente livres. Exemplos expressivos deste modo de pensar estão na sua interpretação do direito de associação em função do bem individual dos associados; na separação entre o campo da moral e do direito, como meio de salvaguardar a liberdade de cada um, e na noção de propriedade que considerava um direito absoluto. Nestes exemplos está presente a supremacia da liberdade sobre a igualdade, e do indivíduo sobre a comunidade. Toma-se assim clara, tanto a sua opção por Ahrens como o porquê da sua leitura ideológica. Pretendia um liberalismo liberto de condicionamentos ou limitações quer fossem de carácter relacional, social, ou religioso. O homem livre seria aquele que agisse livremente.

Se neste primeiro embate do krausismo em Portugal, o uno se sobre pôs ao múltiplo, contrariando a sua doutrina, e se esta tendência encontrou vários adeptos, houve também quem tivesse ouvido o apelo relacional tendencialmente socializante. Salientou-se neste aspecto José Joaquim Rodrigues de Brito, discípulo de Ferrer e seu opositor. De facto, não só criticou vivamente o extremo individualismo decorrente da sobrevalorização da liberdade como o apresentara Vicente Ferrer, como propôs uma alternativa à sua doutrina. Sem minimizar a individualidade humana, considerou como imperativo da realização de cada um o contributo dos outros. Ou

seja, entendia haver uma solidariedade existencial entre todos os homens de tal modo que viver significava conviver, compartilhando na vida dos outros, segundo as próprias capacidades. Sendo assim, as carências dos membros da comunidade considerados individualmente seriam superadas pelos outros, numa acção recíproca. Por conseguinte, a finalidade de cada um como pessoa, consistindo no desenvolvimento das suas faculdades, era intrinsecamente dependente dos outros. No seu entender, na sociedade havia dois elementos que reciprocamente se completavam – *o indivíduo e a colectividade*. O progresso social dependia da conjugação de ambos, pois o indivíduo vivia da sociedade, e esta dos indivíduos: o que aproveitava a um, reflectia-se no outro, porque o homem, sendo em si uma unidade completa, era igualmente uma fracção da unidade social.

Daqui ao célebre principio da mutualidade de serviços vai apenas um passo que Rodrigues de Brito deu apresentando-o como principio fundamental “para todas as situações da vida humana e para todas as hipóteses”. Isto significava que o seu enunciado “todos por cada um e cada um por todos” adquiria valor universal e serviria de fundamento legitimador da legislação e da actividade política, e de índice da perfectibilidade das acções humanas. Se cada homem não constituía somente um *fim* em si, mas *um meio* para os outros, a igualdade entre todos, identificava-se com uma solidariedade que harmonizava as diferenças em nome de um único objectivo: o bem, a perfectibilidade de cada um. A igualdade decorria, pois, de um dever intrínseco ao viver e, por consequência, como princípio vital, enformava toda a actividade humana. Se os homens não agissem como iguais, empenhando-se na relação com os outros, não agiam como homens. Daí que a liberdade, enquanto direito constitutivo da personalidade, estivesse dependente da igualdade. Deste modo, a política, ou seja, o poder instituído, teria de ser expressão desta igualdade e teria de intervir para a tornar efectiva e não só para a garantir. Desenha-se assim, a imagem de um estado democrático, liberal, “intervencionista”.

Enfim este longo caminhar trouxe a complementaridade do múltiplo e do uno, do viver sobre a vida, da temporalidade sobre o tempo e o temporal, além de estar na origem do carácter epistemológico da política. Ele não teria sido possível sem a aceitação das mudanças culturais que vieram alterar as perspectivas do ser e do estar dos seres humanos, e que no liberalismo tiveram expressividade política e se iriam reflectir na democracia.

### Referências bibliográficas

Além das obras dos autores mencionados, veja-se, entre outros: NORBERTO BOBBIO, *Igualdade y liberdade*, Barcelona, Paidós, 1993; ALFRED DUFOUR, *Droits de l'homme, droit naturel et histoire. Droit, individu et pouvoir de l'École du Droit Naturel à l'École du Droit Historique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994; *The French Idea of Freedom. The Old Regime and the Declaration of Rights of 1789*, Stanford, Stanford University Press, 1994; KNUD HAAKONSEN, *Natural Law and Moral Philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996; ALEXANDRE KOJÈVE, *Le concept, le temps et le discours. Introduction au système du savoir*, Paris, Gallimard, 1990; REINHART KOSELLECK, *Futuro passado. Para uma semântica de los tiempos historicos*, Barcelona, Paidós, 1993; JUAN LÓPEZ-MORILLAS, *The krausist and the ideological change in Spain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981; MÁRIO REIS MARQUES, *O Krausismo de Vicente Ferrer Neto Paiva*, Coimbra, 1991; LUÍS CABRAL DE MONCADA, *Subsídios para uma História da Filosofia do Direito em Portugal*, Coimbra, Coimbra Editora, 1938; *Le temps et l'espace*, Bruxelas, Éditions Ousia S.C., 1992; ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA, Krausismo em Portugal, *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, t. 3, Lisboa, Editorial Verbo, s/d, col. 191-199.